

مجموعة الطاقة الكونية

التأصيل الإسلامي لعلم النفس

(مراجعة نقدية)

الدكتور عبدالله بن ناصر الصبيح

نشر هذا البحث في مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العدد ٢٢ ، السنة ٢٢ ، ص٤٦٩-٥٠٦

2017



بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين أما بعد..

مضى زمن طويل على نشأة الدعوة إلى علم نفس إسلامي، فمنذ أن نشر محمد عثمان نجاتي كتابه عن الإدراك الحسي عند ابن سينا عام ١٩٤٩م ثم نشر بعده عبدالكريم العثمان كتابه عن ((الدراسات النفسية عند المسلمين)) عام ١٩٦٢م والدعوة إلى تأصيل علم النفس إسلاميًا يتردد صداها في أروقة البحث العلمي. وفي السنوات الأخيرة زادت العناية بهذا الموضوع وتطورت الدعوة إلى حركة واسعة صار لها أدبياتها الخاصة بها، وأصبح التأصيل مقرراً يدرسه طلاب علم النفس في أكثر من جامعة، ونشأت جمعيات وروابط علمية ومؤسسات تعنى بالتأصيل[١]، وأقيم كذلك عدد من المؤتمرات العلمية[٢] لهذه الغاية. أما البحوث والكتب التي نشرت فهي كثيرة ولاسيما بعد عام ١٤٠٠هـ، إذ حجم ما نشر بعد هذا العام يفوق جميع ما نشر من قبل بأضعاف مضاعفة. وحسب دراسة نشرها محمد

عبدالله الغامدي (١٤٠٠هـ) بلغ ما نشر من بحوث ودراسات حول التربية الإسلامية قبل عام ١٤٠٠هـ ٥٢٥ بحثاً، كان منها ٧٠ عنوانًا عن علم النفس. وفي قائمة ببلوجرافية منتقاة لمحيي الدين عطية (١٤١٦هـ) عما نشر من بحوث وأطروحات ومقالات باللغة العربية عن تأصيل العلوم السلوكية (علم النفس وعلم الإنسان وعلم الاجتماع) في ست سنوات تقريباً فيما بين عامي (١٤٠٠ – ١٤٠٦هـ) فقط بلغت ٣٠٢ عنواناً، منها ٦٤ عنواناً خاصاً بعلم النفس.

هذه الحركة الواسعة تحتاج بين الفينة والأخرى إلى دراسة نقدية تقوم مسارها وترسم معالم مستقبلها. والدراسات النقدية المنشورة عنها (لا زالت) نادرة، ورغم البحث الدؤوب لم يستطع الباحث الحصول على دراسة نقدية حديثة لحركة التأصيل الإسلامي. ومن هنا جاءت هذه الدراسة لتسد ثغرة في مجال نقد حركة التأصيل.

إن حركة التأصيل الإسلامي لعلم النفس تشعبت مع تشعب فروع علم النفس، ومن العسير التناول النقدي الشامل لجميع جوانبها في بحث موجز كهذا، ولهذا سوف يقتصر هذا البحث على ما قدم في حركة التأصيل في خمس قضايا هي:

١- مشكلة المصطلح وتطوره.

٢- نظرية المعرفة.

٣- نقد علم النفس الغربي.

٤-مفهوم النظرية في التأصيل الإسلامي لعلم النفس.

٥- شروط التأصيل الإسلامي لعلم النفس.

وهذه القضايا الخمس بمثابة المقدمات الضرورية لعملية التأصيل في علم النفس، وسلامة التصور فيها شرط لسلامة التأصيل ذاته.

مشكلة المصطلح وتطوره:

من أولى المعضلات التي يعاني منها المشتغلون بالتأصيل مسألة الاسم ودلالته. فعبر أكثر من نصف قرن تعددت المصطلحات التي استعملها الباحثون في التعبير عن إعادة صياغة علم النفس صياغة إسلامية كما تعددت أيضاً تصوراتهم حول هذه المهمة. وقد أحصى كمال مرسي (غ م) أربعة مصطلحات شاع استعمالها بين الباحثين وهي:

١. علم النفس الإسلامي.

٢. أسلمة علم النفس أو إسلامية علم النفس.
٣. التأصيل الإسلامي لعلم النفس.
٤. التوجيه الإسلامي لعلم النفس.

وقد أضاف الباحث مصطلحاً خامساً استعمله بعض الباحثين وأصبح اسماً مكرراً في بعض الجامعات، وهذا المصطلح هو:

٥. التفسير الإسلامي للسلوك.

وهذا عرض لكل مصطلح على حدة، وبيان المقصود به كما يعني عند من يستعمله ثم مناقشة لهذا المفهوم وبيان موقف الباحثين الآخرين منه.

١- علم النفس الإسلامي:

ليس واضحاً لدينا من أول من استعمل هذا المصطلح، ولكن فيما بين يدي الباحث من مراجع نجد أن أول من استعمله هو محمد عثمان نجاتي في تقديمه لكتابه ((الإدراك الحسي عند ابن سينا)) المنشور عام ١٩٤٨م، ولا يجد الباحث تعريفاً واضحاً عنده لهذا المصطلح، ويبدو أنه يقصد به التراث النفسي الموجود في الحضارة الإسلامية، وإن صح هذا فدلالته عنده لا تتجاوز الدلالة التاريخية. أما أول من نجده حاول تعريف هذا المصطلح

فهو أحمد فؤاد الأهواني في تقديمه لكتاب عبدالكريم العثمان (١٩٨١م) ((الدراسات النفسية عند المسلمين))، الذي صدرت طبعته الأولى عام ١٩٦٢م، وحدده بأنه فرع علم النفس الذي يدرس السلوك الإسلامي، فهو إذن لا يعدو عنده عن أن يكون فرعاً من فروع علم النفس الديني. يقول الأهواني: "وما دمنا قد أفسحنا المجال لدراسة الظواهر الدينية نفسانياً، فلا غرابة أن نقول بوجود علم نفس إسلامي، كما نقول بوجود علم نفس بوذي أو نصراني، لاختلاف خصائص كل دين من هذه الأديان"(ص٥)

وقد استعمل هذا المصطلح محمد رشاد خليل (١٤٠٧م) في الدلالة على مفهوم مضاد تماماً للمفهوم الذي استعمله له الأهواني، فإذا كان علم النفس الإسلامي عند الأهواني أحد فروع علم النفس الديني فهو عند خليل ذو هوية مستقلة عن علم النفس الغربي، بل إن خليلاً يرفض التسليم بوجود علم نفس إذا لم يكن قائماً على أصول إسلامية، فعلم النفس القائم الآن ذو المنزع الغربي مرفوض عند محمد رشاد خليل ولا يستحق أن يطلق عليه هذا الاسم ((علم النفس)).

هذا عن المصطلح واستعمالاته. أما عن مواقف الباحثين منه فقد تباينت فمنهم من رفض المصطلح نفسه ومنهم من تحفظ على محتوى المصطلح أو دلالته. والمعنى الذي قصد إليه الأهواني مرفوض عند كثير من الباحثين ولاسيما بعد تطور مفهوم علم النفس الإسلامي، فلا أحد الآن من المعنيين بعلم النفس الإسلامي يقبل أن يكون ما يسعى إليه هو مجرد فرع لعلم النفس الديني هدفه دراسة السلوك الديني فقط، بل لا يرضى أن يكون فرعاً من فروع علم النفس الحديث لاختلاف المناهج والأهداف والتصورات المعرفية عند كل منهما. ويرى هؤلاء – كما سوف نرى في استعراض بقية المصطلحات – أن ما يسعون إليه يهدف إلى تصحيح علم النفس القائم فكيف يكون فرعاً له.

والبعض ينازع في صفة ((الإسلامي)) فلا يرى أن تضاف إلى علم النفس ويرى هؤلاء أن لا معنى لتخصيص هذا الفرع من فروع المعرفة بالإسلام، ويسألون في عجب قائلين: ترى هل معنى ذلك أن فروع المعرفة الأخرى التي لم توصف بالإسلامية كافرة؟

وإذا كان التحفظ على المعنى الذي ذكره الأهواني يحظى الآن بالقبول من المشتغلين بالتأصيل فإن التحفظ الذي ذكره من ينازع في وصف علم النفس بـ((الإسلامي)) لا زال موضع جدل بين الباحثين.

ويرى الباحث أنه مع التسليم بوجاهة الاعتراض إلا أنه لا يرى مانعاً في الوقت الحاضر من استعمال مصطلح ((علم النفس الإسلامي)) علماً على ما تنتجه حركة التأصيل وعلى ما تسعى إليه. والمبرر لهذا ظرفي فقط. وإذا زال معه الحكم.

حقيقة لا يوجد علم كافر وآخر مسلم، وإنما توجد نظريات صائبة وأخرى خاطئة. والأصل في العلم أن يكون صواباً متفقاً مع الشريعة. وإذا كان يعارضها فقد انتفت عنه صفة العلمية. وانحط إلى رتبة الجهل أو الضلال والهوى – أي إنه لم يعد علماً قط. ومن ثم فلا معنى لتمييز علم عن آخر بوسم الإسلامي؛ هذا هو الأصل. أو هو ما ينبغي أن يكونز ولكن الواقع بخلاف ذلك. حيث إننا نجد علماً بل علوماً مبنية على تصورات منحرفة معارضة للشريعة الإسلامي ومع ذلك لم يسلبها ذلك صفة العلمية عند الكثير بل إنها تدرس

في بلاد المسلمين ودور علمهم بصيغها المنحرفة. وبما أن التصور البديل لا زال طفلاً يحبو والتصور الغالب هو التصور المنحرف فلابد من تمييز هذا الوليد الناشئ عن التصور السائد. وهذه التسمية ليس هدفها تمييز تصور عن آخر فحسب. وإنما لها وظيفة أخرى هي أنها إصبع اتهام مشهور على علم النفس الآخر. لا يزال يذكر بخطئه وينادي بالبديل عنه. لهذا لا يرى الباحث في الوقت الراهن مانعاً من استعمال مصطلح ((علم النفس الإسلامي)) عَلَمَاً على علم نفس جديد يبنى على أسس إسلامية. هذا فيما يتعلق بالمصطلح. أما فيما يتعلق بما يراه محمد رشاد خليل من رفض علم النفس الغربي جملة وتفصيلاً ونفي صفة العلمية عنه. فهذه مبالغة لا تثبت أمام النقد العلمي لأن علم النفس الغربي ليس خطأ صرفاً. وسوف يناقش الباحث المقبول والمردود من علم النفس فيما بعد ضمن الحديث عن نقد علم النفس الغربي.

٢. أسلمة علم النفس:

في منتصف السبعينات الميلادية ألقى الشيخ جعفر إدريس محاضرة باللغة الإنجليزية في مؤتمر العلماء الاجتماعيين المسلمين دعا فيها إلى أسلمة العلوم، فكان من أوائل من استعمل هذا المصطلح. أما الذي نشره فهو المعهد العالمي للفكر الإسلامي مع شيء من التحوير، حيث أصبح المصطلح أسلمة المعرفة بدلاً من العلوم. وقد عقد المعهد عدداً من المؤتمرات واللقاءات والندوات تحت هذا الشعار، من أهمها المؤتمر المعقود في كراتشي بباكستان تحت عنوان إسلامية المعرفة عام ١٤٠٢هـ. وقد لقي هذا المصطلح جدلاً عريضاً واعتراضات متعددة منها:

– أسلمة لغة خطأ؛ فأسلم يأتي متعدياً بمعنى فوض، تقول: اسلم أمره إلى اللّه أي سلّمه (الفيروزآبادي، ص. ١٤٤٨). وبمعنى خذله، تقول: أسلمه للعدو أي خذله (الفيروزآبادي، ص. ١٤٤٨). ويأتي ((أسلم)) لازماً ويكون بمعنى انقاد وصار مسلماً (الفيروزآبادي، ١٤١٣، ص. ١٤٤٨)؛ وبمعنى أسلف، جاء في مختار الصحاح لمحمد بن أبي بكر الرازي ((أسلم في الطعام: أسلف فيه)) (ص٣١١)

وأسلمة علم النفس بالمعنى الذي يستعملونه له لا يتفق مع أي من الفعلين. ومن يستعمل مصطلح ((أسلمة)) يقصد بها صياغة علم النفس صياغة إسلامية، وهذا لا يصح لغة لأنه يستعمل الفعل المتعدي بمعنى الفعل اللازم، وهو خطأ كما سبق. ولعل سبب هذا الخطأ هو الترجمة، فالأسلمة هي ترجمة للكلمة الإنجليزية Islamization. وهي على كل حال كلمة محدثة في اللغة الإنجليزية ومشتقة من كلمة إسلام العربية.

–والبعض يخطئ المصطلح حتى من الناحية المعنوية. فمقداد يالجن (١٤٠٧هـ) في ورقته التي قدمها إلى ندوة التأصيل وكذلك قسم التربية في كلية العلوم الاجتماعية (١٤٠٧هـ) في ورقته التي قدمها إلى الندوة نفسها يرى أن العلوم لا توصف بالإسلام لأن الإسلام يقتضي إرادة واختياراً من المسلم، والعلوم جامدة لا إرادة لها ولا اختياراً، ولهذا لا توصف بإسلام ولا كفر.

هذا من حيث الاستعمال اللفظي، أما من حيث دلالة المصطلح وما يقصد به فعرف إسماعيل الفاروقي (١٩٨٦م) الأسلمة بأنها:

((إعادة صياغة المعرفة على أساس من علاقة الإسلام بها، أي إعادة تحديد وترتيب المعلومات، وإعادة النظر في استنتاجات هذه المعلومات وترابطها وإعادة تقويم النتائج، وإعادة تصور الأهداف، وأن يتم ذلك بطريقة تمكن من إغناء وحدة قضية الإسلام)) (ص٥٤).

وتعريف إسلامية المعرفة عند المعهد لا يختلف عن تعريف الفاروقي، فهي عند المعهد جزء من عملية أكبر هي الأسلمة أو الإسلامية التي هي منهاج للحياة. وإسلامية المعرفة تحديداً عند المعهد هي ((جانب أساس وأولي في بنائها (الإسلامية) ويختص بالفكر والتصور والمحتوى الإنساني القيمي والفلسفي، وكيفية بنائه وتركيبه وعلاقاته في العقل والنفس والضمير)) (ص٧٧).

وجعفر إدريس (١٩٨٧م) Idris حدد مفهوم أسلمة العلوم بأنه بناؤها على أصول الإسلام الثابتة والتقيد بالأخلاق الإسلامية في البحث.

وهذه المعاني والتعريفات متداخلة ويؤازر بعضها بعضاً ولا غبار عليها.

٣- التأصيل الإسلامي لعلم النفس:

في عام ١٤٠٧هـ عقدت ندوة تحت اسم التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية في مدينة الرياض في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، واعترض على المصطلح باعتبار أن تأصيل علم النفس هو البحث عن أصول شيء موجود، وهذا لا ينبغي، لأن الموجود من علم النفس يعارض الإسلام فلا يصلح بحث أصول له في الإسلام. ويرى المعترضون أنه حتى لو سلمنا أن لا بأس في البحث عن أصول إسلامية لعلم النفس فهذا لا يكفي، إذ لابد من إيجاد بدائل وتصورات جديدة في علم النفس متفقة مع الإسلام، ولهذا فهم يرفضون المصطلح. ورغم أن ندوة جامعة الإمام عقدت تحت عنوان التأصيل الإسلامي إلا أن هذا الاسم انتقد واقترح بديلاً له ((التوجيه الإسلامي لعلم النفس)). وكان لهذا الاقتراح أثره حيث أصبحت هذه المادة تقدم في الجامعة المذكورة تحت هذا الاسم. وهذه الملاحظات لم تمنع بعض الباحثين من شاركوا في الندوة كإبراهيم رجب (١٤١٢، ١٤١٦هـ) ومحمد عثمان نجاتي (١٤١١هـ) وصالح الصنيع (١٤١٦هـ) من استعمال هذا المصطلح فيما نشروه من بحوث وكتب بعد ذلك.

والذي يبدو أن ما ذكر من ملاحظات على مصطلح التأصيل تحتاج إلى إعادة نظر؛ فالتأصيل معناه وضع أصل ولا يلزم منه أن يكون لما هو موجود فربما كان لما لم يوجد. وإذا صح هذا المعنى فلا وجه حينئذ للاعتراض السابق.

هذا عن المصطلح من الناحية اللغوية أما من الناحية الاصطلاحية فعرفه نجاتي (١٤١١هـ) وإبراهيم رجب (١٤١٢هـ) بتعريفين متقاربين، وهذا تعريف نجاتي:

((نقصد بالتأصيل الإسلامي لعلم النفس إقامة هذا العلم على أساس التصور الإسلامي للإنسان، وعلى أساس مبادئ الإسلام وحقائق الشريعة الإسلامية، بحيث تصبح موضوعات هذا العلم وما يتضمنه من مفاهيم ونظريات متفقة مع مبادئ الإسلام أو على الأقل غير متعارضة معها)) (ص٢٥ – ٢٦).

أما أهداف التأصيل عنده فهي الكشف عن آيات الله تعالى وسننه في الإنسان ومعرفة المنهج الأمثل لحياته مما يحقق له السعادة في الدنيا والآخرة، ومعرفة أسباب انحراف الإنسان عن الحياة المثلى السوية (نجاتي، ١٤١١هـ)

أما تعريف إبراهيم رجب (١٤١٢هـ) للتأصيل فهو:

((بلورة أبعاد التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والكون واستخدام هذا التصور كأساس معرفي تنطلق منه العلوم الاجتماعية ليكون موجهاً لنظرياتها ومفسراً لحقائقها ومشاهداتها التي ثبتت صحتها بالتجربة أو الدليل العلمي المحقق)) (ص٥١)

وفي بحث لاحق عرف إبراهيم رجب (١٤١٦هـ) التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية بأنه:

((عبارة عن عملية إعادة بناء العلوم الاجتماعية في ضوء التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود، وذلك باستخدام منهج يتكامل فيه الوحي الصحيح مع الواقع المشاهد كمصدر للمعرفة، بحيث يستخدم ذلك التصور الإسلامي كإطار نظري لتفسير المشاهدات الجزئية المحققة والتعميمات الإمبريقية (الواقعية) وفي بناء النظريات في تلك العلوم بصفة عامة)) (ص٤١)

وعرفت لجنة التأصيل الإسلامي (١٤٠٧هـ) في جامعة الإمام محمد بن سعود التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية بأنه:

((تأسيس تلك العلوم على ما يلائمها في الشريعة الإسلامية من أدلة نصية أو قواعد كلية أو الاجتهادات مبنية عليها، وبذلك تستمد العلوم الاجتماعية أسسها ومنطلقاتها من الشريعة ولا تتعارض في تحليلاتها ونتائجها مع الأحكام الشرعية، ولا يعني ذلك بطبيعة الحال أن تدخل العلوم الاجتماعية في إطار العلوم الشرعية وإنما المهم ألا تتعارض معها ولا تتعارض عملية التأصيل بهذا المفهوم العام مع أي تقدم علمي وتطور منهجي لا يناقض المنهج الإسلامي على أساس أن الإسلام دعا إلى العلم وحث عليه)).

وواضح من التعريفات السابقة أنه لا يوجد بينها كبير فرق وإن كان تعريف رجب الأخير أكثر دقة في التعبير عن المعنى المراد وخلواً من المترادفات. وواضح أن قول نجاتي ((بحيث تصبح موضوعات هذا العلم وما يتضمنه من مفاهيم ونظريات متفقة مع مبادئ الإسلام أو على الأقل غير متعارضة معها)) لا داعي له وهو تكرار لما سبق في تعريفه، وكذلك تعريف لجنة التأصيل فيه تكرار لا حاجة له، والجزء الأساس في التعريف هو قول اللجنة:

((تأسيس تلك العلوم على ما يلائمها في الشريعة الإسلامية من أدلة نصية أو قواعد كلية أو اجتهادات مبنية عليها))

وما ورد بعد ذلك في تعريف اللجنة هو إعادة لهذا المعنى ولكن بعبارات أخرى.

٤- التوجيه الإسلامي لعلم النفس:

اقترح هذا المصطلح فؤاد أبو حطب أولاً في ندوة علم النفس والإسلام التي عقدت في جامعة الملك سعود في الرياض عام ١٣٩٨هـ، ولكن لم يتلق بالقبول يومئذ، ثم اقترحه في ندوة التأصيل الإسلامي لعلم النفس التي عقدت في جامعة الإمام محمد بن سعود عام ١٤٠٧هـ في الرياض أيضاً، فقبل. كما طرح الفكرة نفسها تقريباً باحثون آخرون في أوراق قدموها إلى الندوة نفسها.

ومفهوم الوجهة عند فؤاد أبو حطب (١٤١٢هـ) مرادف للمصطلح الإنجليزي Paradigm ، وهو مصطلح تعود أصوله إلى توماس كون أحد فلاسفة العلم المعاصرين. وكون في نظريته يرى أن التقدم العلمي لا يتطور من

خلال التراكم ولكن من خلال نشأة ما يسميه بالأطر المعرفية التي تكون بديلاً للأطر المعرفية القديمة التي أصبحت في طور أزمة .crisis والإطار المعرفي عند كون سابق على العلم ويؤثر فيه ويوجهه. وهو يتكون من الالتزامات العقلية والاتجاهات الأيديولوجية لدى جماعة من العلماء الذين يتسمون بالتشابه المعرفي. وفؤاد أبو حطب يشتق من هذه العملية مصطلح التوجيه الإسلامي لعلم النفس. وإذا كان تصور كون في مجمله مقبولاً، إذ من المسلم به الآن أن العلم يستند إلى أطر معرفية ومسلمات، فإن ما بناه فؤاد أبو حطب على هذه المسلمة وهو اشتقاقه من هذا العمل اسماً للحركة العلمية كالوجهة أو التوجيه لا ينهض دليلاً كافياً لإلغاء المصطلحات الأخرى وحصر الصواب في هذا المصطلح. وقياساً على رأي أبو حطب ينبغي أن نقول التوجيه السلوكي لعلم النفس بدلاً من المدرسة السلوكية أو التوجيه الإنساني بدلاً من المدرسة الإنسانية أو التوجيه التحليلي بدلاً من مدرسة التحليل النفسي، وهذا لم يقع. نعم طبيعة العمل الذي تسعى إليه كل مدرسة من هذه المدارس هو إيجاد وجهة كما سبق، ولكن التسمية شيء آخر. وعلى هذا فلا يرى الباحث حصر التسمية في الوجهة أو التوجيه

كما يرى ذلك فؤاد أبو حطب، كما لا يرى أن هذه التسمية أولى من غيرها.

هذا فيما يتعلق بالاسم أما فيما يتعلق بالمحتوى فإن معنى التوجيه لا يختلف عند أصحابه عن معنى التأصيل والأسلمة؛ فدلالة المصطلحات الثلاثة واحدة.

٥ – التفسير الإسلامي للسلوك:

هذا اسم اقترحه البعض، وهو اسم لمقرر في بعض الجامعات السعودية، والمآخذ التي يمكن أن تؤخذ على مصطلح ((علم النفس الإسلامي)) وذكرت هناك في أثناء مناقشة المصطلح يمكن أن تقال هنا والجواب الذي ذكر هناك يمكن أن يذكر هنا. والفرق بين المصطلحين هو أن ((علم النفس الإسلامي)) يبدو أدق في التعبير عن حركة التأصيل من ((التفسير الإسلامي للسلوك)). كما أن المصطلح الأخير عام لا يخص علم النفس فقط. بل يمكن أن يكون التفسير النفسي الإسلامي أو الاجتماعي الإسلامي، وهذا قيد آخر لابد من إضافته إذا أريد استعمال هذا المصطلح في علم النفس.

والخلاصة هي أنه بالرغم من أنه لا زال بين الباحثين جدل حول اسم هذه الحركة، إلا أن ملامحها بدأت تتضح وتصبح موضع قبول عند كثير منهم. إن علم النفس الإسلامي ليس فرعاً من فروع علم النفس الديني، وموضوعه ليس فقط دراسة السلوك الديني عند المسلمين أو التراث النفسي في الحضارة الإسلامية، وليس مجرد تفسير الآيات والأحاديث التي لها علاقة بالنفس، ولا و أيضاً رفض كل ما هو موجود في علم النفس المعاصر. إن الواضح من التعاريف التي سلفت هو أن علم النفس الإسلامي أو التأصيل الإسلامي عملية لا تعني إلغاء علم النفس أو العلوم الاجتماعية، وإنما تعني إعادة بنائها وفقاً للتصور الإسلامي، كما تعني أيضاً التزام الخلق الإسلامي في البحث وفي مسار العلم فلا يوجه وجهة تخالف الشريعة أو تضر بالمجتمع بأي وجه من الوجوه. وهذا القيد لا يقل في أهميته عن القيد الأول، وإذا كان القيد الأول يعني بالأصول النظرية للعلم فإن هذا يعنى بتطبيقات العلم. هذا فيما يتعلق بالمحتوى أما فيما يتعلق بالاسم فأي اسم اتسعت له اللغة وكان معبراً عن أهداف حركة التأصيل الإسلامي لعلم النفس يجوز استعماله ولا مشاحة في الاصطلاح. وعلى هذا يرى الباحث أن

مصطلحات علم النفس الإسلامي أو التأصيل الإسلامي أو التوجيه الإسلامي كلها مصطلحات جائزة ممكنة الاستعمال من ناحية اللغة ومن ناحية المعنى، ولا حرج في استعمال أي منها.

والتحدي الذي يواجه المعنيين بالتأصيل في المستقبل هو التحدي الذي يواجههم الآن، وهو زيادة العناية بتحديد مفهوم التأصيل في جانبيه النظري والعملي. إن تحديد الأسس العلمية التي يجب أن يبنى عليها التأصيل، والضوابط الأخلاقية التي تضبط مسار العلم فلا يخرج عن نفع الإنسان إلى ضده ركيزتان من ركائز التأصيل الإسلامي لعلم النفس بل العلوم الاجتماعية عامة. وحركة التأصيل الإسلامي لعلم النفس مدعوة إلى استكمال هذين الجانبين. وتقويم ما قدمته حركة التأصيل فيما يتعلق بالحديث عن نظرية المعرفة وشروط التأصيل وهذا ما سوف يتطرق له البحث فيما يأتي إن شاء اللّه تعالى.

نظرية المعرفة:

العلوم العامة ومنها العلوم الاجتماعية تخضع لأطر تحدد مجالات بحثها ومناهجها، ومنها تستمد المسلمات

التي تستند إليها. وهذه الأطر هي من نوع المسلمات التي يتلقاها الباحثون عادة بالتسليم ولا يعرضون لها بنقاش، بل ربما لا يشعرون بهيمنتها عليهم وتحكمها في أنماط تفكيرهم. والمناسبات التي يقف فيها الباحثون متسائلين عن جدوى الإطار الذي يحكم مسيرتهم العلمية قليلة، ولا تكون عادة كما يرى كون (١٩٧٠م) Kuhm إلا في حال واحدة: عندما يعجز الإطار المعرفي عن تفسير بعض الظواهر التي يدرسها أو يعجز عن الإجابة على بعض الإشكالات العلمية التي تثور في أثناء البحث. ومع شعور عدد من دارسي التأصيل بقصور الأطر المعرفية التي تنطلق منها العلوم الاجتماعية في الغرب عن الوفاء بحاجاتهم وتحقيق أهدافهم في التأصيل، اتجهوا إلى زعزعة هذه الأطر والمسلمات والبحث في نظرية المعرفة نفسها وكان التصور الذي يقودهم إلى هذا البحث هو هل نظرية المعرفة التي تستند إليها العلوم الوافدة من الغرب تتفق مع المفهوم الإسلامي لنظرية المعرفة؟

من الذين بحثوا هذه القضية جعفر شيخ إدريس (١٤١١هـ) في محاضرة ألقاها في مؤسسة الملك فيصل الخيرية عام ١٤٠٧هـ وانتهى إلى أن الإطار الذي تنطلق

منه العلوم الإنسانية إطار إلحادي مادي يؤمن بالمادة ويحصر مناهجه في المحسوس فقط. وبحث القضية أيضاً إبراهيم رجب (١٤١٢؛ ١٤١٦هـ) وانتهى من خلال المنهج التاريخي الذي استعمله إلى أن المنهج السائد الآن يستند إلى ظروف الصراع المرير الذي نشأ في أوروبا بين الكنيسة والعلم، فبسبب هذا الصراع فقط استثنى الباحثون الدين من ميدان بحثهم وقصروا بحوثهم على العالم المادي المحسوس لاغير، ونسبوا ذلك إلى العلم، وسموا هذا العمل بحثاً علمياً وما توصلوا إليه حقائق علمية.

ويتفق مع هذين الباحثين عدد من كتب في نظرية المعرفة ك عبدالرحمن الزنيدي (١٤١٢هـ) في دراسته المقارنة عن مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي في ضوء الإسلام، وراجح الكردي (١٤١٢هـ) في دراسته عن نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة.

ومن التحديات التي تواجه الباحثين في التأصيل تحديد مسلمات الإطار الإسلامي وتوظيف هذه المسلمات في البحث العلمي توظيفاً يرفع التناقض من ذهن الباحث المسلم. ومحمد عثمان نجاتي (١٤١١هـ) ممن حاول تحديد المسلمات التي يرى أنها تحكم الإطار المعرفي الإسلامي

فذكر منها أركان الإيمان ما عدا الإيمان بالقضاء والقدر وذكر منها وحدة الحقيقة وطبيعة الإنسان الثنائية وأن الإنسان خُلق خيّراً ذا إرادة واختيار وأن القرآن والسنة مصدران أساسيان لمعلوماتنا اليقينية عن الإنسان[٣].

والمسلمات التي هي موضع اتفاق عند عدد من الباحثين في التأصيل (Idris ١٩٨٧م ، أبو حطب ١٤١٣هـ، تجاتي ١٤١١هـ، الصنيع، ١٤١٦هـ) هي وحدة الحقيقة، فلا توجد حقيقة علمية وأخرى دينية؛ فإما أن تكون الحقيقة علمية أو لا تكون بغض النظر عن مصدرها، والمسلمة الأخرى هي أن الكتاب والسنة مصدر ثابت للحقائق العلمية. والتحدي الذي يواجه المشتغلين بالتأصيل هو الجمع بين ما جاء في القرآن وما ثبت عن طريق العلم، أو هو توظيف هاتين المسلمتين في البحث العلمي.

والقول بوحدة الحقيقة واعتبار الوحي مصدراً يقينياً لها يجعل عالم النفس أمام ثلاثة أسئلة ضخمة، هي:

١- هل يتعارض اتخاذ الوحي مصدراً للحقيقة مع دعوى الموضوعية في علم النفس وبقية العلوم الاجتماعية؟

٢- كيف يستطيع عالم النفس أو الباحث في العلوم الاجتماعية عامة دفع التعارض إن وجد بين ما ثبت عن طريق الوحي وما ثبت عن طريق هذه العلوم؟

٣-كيف يستطيع الباحث الربط بين المفاهيم النفسية الشرعية ومقابلاتها من المفاهيم التي جاءت عن طريق علم النفس أو غيره من العلوم الاجتماعية؟

وقد حاول المشتغلون بالتأصيل الإجابة على هذه التحديات الثلاثة بما يأتي:

فيما يتعلق بالسؤال الأول: فقد ناقشه عدد من الباحثين، منهم محمد امزيان (١٤١٢هـ)، الذي ناقش مفهومي الوضعية والمعيارية في البحث الاجتماعي، وبيّن الخلفية التاريخية والفلسفية لنشأة مفهوم الوضعية في الفكر الغربي؛ وكذلك جعفر شيخ إدريس (١٤٠٨هـ) في مقال نشره في مجلة المسلم المعاصر ناقش فيه دعوى التعارض بين إسلامية العلوم وموضوعيتها. وقبل عرض ما توصل إليه الباحثون في هذه المسألة يجب تحديد المقصود بالموضوعية في العلوم الاجتماعية.

مصطلح الموضوعية في العلوم الاجتماعية بدأ مع كونت (امزيان، ١٤١٢هـ) حينما دعا إلى تقسيم المعارف إلى ذاتية معيارية ووضعية أو وصفية تقديرية، والأخيرة فقط هي التي تستحق الوصف بالعلمية عنده. والعلوم الاجتماعية توصف بأنها علوم موضوعية لأنها تهتم بما هو كائن لا بما ينبغي أن يكون، والمنهج الذي تنتهجه هو المنهج الوصفي التقديري، الذي يصف الظاهرة كما هي في الواقع. وحينما توصف بأنها موضوعية فلأنها ترفض الأحكام المسبقة سواء كان مصدرها الدين أو سواه. ولهذا يلح الباحثون في العلوم الاجتماعية على تجرد الباحث من كل فكرة سابقة تؤثر عليه في توجيه بحثه. وهذا المطلب أصبح الآن موضع نظر عند كثير من الباحثين الغربيين بعد التطور الذي حصل في الفيزياء، فنظرية هايزنبرج مبدأ عدم اليقين (Uncertainty Principle) ألقى ظلالاً من الشك حول الموضوعية الصارمة. وموجز هذا المبدأ كما شرحه هايزنبرج هو أنه يستحيل على الباحث تحديد موقع الإلكترون وسرعته في وقت واحد (محمود زيدان، ١٩٨٢م). ولهذا فمحمد امزيان (١٤١٢هـ) وجعفر إدريس (١٤٠٨هـ) كلاهما يقرران أن الباحث يستحيل عليه أن يخلي ذهنه تماماً من الاعتقادات والميول والأفكار

السابقة. كما يقرران أيضاً أن الإطار المرجعي لهذه العلوم هو إطار إلحادي مادي معاد للدين. ويقرر جعفر أن أمامنا إذن إطارين فلسفيين يمكن أن توضع فيهما العلوم الاجتماعية: أحدهما هو الإطار الغربي وهو إطار إلحادي مادي كما سبق، وثانيهما هو الإطار الإسلامي المستند إلى الوحي، والباحث مجبر على أن يأخذ أحدهما. وإذا كان الأمر كذلك فما المقصود بالموضوعية؟ يقرر جعفر شيخ إدريس أن الموضوعية إذا كان المقصود بها هو أن يكون الباحث مستعداً لقبول ما دلت عليه المشاهدة وما كان نتيجة لازمة للتجربة أو لازماً عقلياً من لوازمها وأن يكون أميناً في نقل النتائج التي توصل إليها حتى لو خالف ذلك اعتقاداً سابقاً له. إذا كان هذا هو المقصود بها فإن هذا لا يتعارض مع إسلامية العلوم واتخاذ الوحي مصدراً للمعرفة.

ويقرر جعفر شيخ إدريس (١٤٠٨هـ) أن ما يعترف به الإطار الإلحادي من حقائق ليس شيئاً خاصاً به أو ناتجاً عنه وحده، وإنما هو أمر مشترك بينه وبين الإطار الإيماني لأنه ليس في الإطار الإيماني ما يمنع من إدراك أية حقيقة تدرك في حيز الإطار الإلحادي (ص١٦).

أما ميزة الإطار الإيماني كما يرى جعفر فهي أنه إطار العقل الكامل، أي إنه ((يساعد على إدراك حقائق ومؤثرات وتفسيرات أخرى لها نتائج نافعة في حياة الناس العلمية والعملية والنفسية لا مجال لها داخل الإطار الإلحادي)) (ص١٦)

خلاصة ما سبق أنه لا يوجد تعارض بين اتخاذ الوحي مصدراً للعلوم الاجتماعية وموضوعية هذه العلوم.

أما السؤال الثاني فعرض له جعفر شيخ إدريس (Idris ١٩٨٧م) في بحث له، حيث ناقش العلاقة بين ما ثبت بالعقل وما ثبت بالنقل ومدى إمكانية تعارضهما، أو بعبارة أخرى مدى أمكانية التعارض بين القضية الدينية والقضية العلمية، وأفاد بأنه يمتنع وقوع تعارض بين حقيقتين دينية وعلمية أو بين ما ثبت بالوحي وما ثبت عن طريق العلم. والتعارض إذا وقع إما أن يكون سببه سوء فهم لهما جميعاً أو لإحداهما، أو يكون سببه أن ما يظن أنهما حقيقتان ليستا في الواقع حقيقتين، أو أن إحدى الحقيقتين ليست كذلك، أي إن ما يظن أنه حقيقة علمية ليست حقيقة علمية أو ما يظن أنه حقيقة دينية ليست كذلك. وإذا افترضنا وجود تعارض بين قضيتين علمية ودينية

فالجمع بينهما لا يكون إلا بتأويل إحداهما كي تتفق مع الأخرى، ويورد جعفر شيخ إدريس رأياً لشيخ الإسلام ابن تيمية في هذا الصدد مؤداه تقديم الأرجح من القضيتين وتأويل الأضعف دلالة أو سنداً كي تتفق مع الأقوى.

وأما السؤال الثالث فالتحدي الذي يثيره تحد ضخم يصدم كل باحث في علم النفس ولا سيما المشتغلين بالتأصيل، فالباحث النفساني يجد فيما يظهر له مفاهيم في القرآن والسنة يرى أنها متفقة مع مفاهيم وردت في علم النفس فيفسر الأولى بالأخرى أو الأخرى بالأولى، ويرى أن عمله تأصيل. ومحاولات المشتغلين بالتأصيل في الإجابة على هذا السؤال لا تكاد تخرج عن واحدة من ثلاث: التأويل أو الإسقاط، والتوظيف والاشتقاق، والتفسير بالحقائق العلمية مع اصطحاب التصور الإسلامي.

١- التأويل أو الإسقاط:

وهو أن يفسر الباحث نصوص الوحي من خلال مفاهيم ونظريات نفسية حتى وإن كانت غير متفقة معها، فيؤول نصوص الوحي كي تتفق مع المفاهيم النفسية الحديثة. والأمثلة على هذا كثيرة، وأكتفي بواحد منها.

وهو تشبيه عدد من الباحثين النفسيين (أنظر: الطويل، ١٩٧٧م، وأبو العزائم، ١٣٩٨هـ، وإسماعيل، ١٣٩٨هـ، والسمالوطي، ١٤٠٠هـ، ومرسي، ١٤١٢هـ) أحوال النفس (المطمئنة والأمارة واللوامة) التي وردت في القرآن بأقسام النفس الثلاثة (الهو والأنا والأنا الأعلى) في نظرية التحليل النفسي عند فرويد (١٩٦٠م).

إن هؤلاء الذين سلكوا منهج التأويل والإسقاط يعدون أحوال النفس السابقة أقساماً لها ثم يشبهون هذه الأقسام الثلاثة بأقسامها عند فرويد، فيشبهون الأمارة بالهو ويشبهون اللوامة بالأنا الأعلى. وهذا التشبيه منهم لا يتفق مع المفاهيم القرآنية، لأن الاطمئنان والأمر بالسوء واللوم على التقصير كلها أحوال لنفس واحدة، وهي أحوال تتعاقب ولا تتصارع، أما ((الهو)) و((الأنا)) و((الأنا الأعلى)) فهي عند فرويد كيانات ثلاثة تتصارع فيما بينها داخل جسد واحد. وممن نبه إلى الاختلاف بين المفاهيم القرآنية والمفاهيم الفرويدية فذكر أن الأولى أحوال للنفس بينما المفاهيم الفرويدية أقسام لها محمد عثمان نجاتي (١٤١٧هـ) ومحمد محروس الشناوي (١٤١٣هـ).

وربما بعض من سلك منهج التأويل والإسقاط سلم بأن المفاهيم القرآنية أحوال للنفس وليست أقساماً لها ومع ذلك فهو يؤول المفاهيم القرآنية بما يتفق مع نظرية فرويد فيشبه الحال بالحال – حال الصراع أو حال الاطمئنان في المفهوم القرآني بحال التوازن النفسي في نظرية فرويد. وهذا التشبيه لا يستقيم أيضاً لأن حال الاطمئنان في المفهوم القرآني تختلف عن حال التوازن في المفهوم الفرويدي، هي في المفهوم القرآني حالة خاصة من الاطمئنان قد تكون مصحوبة بحرمان أو عدم إشباع للغرائز سواء كانت جنسية –وهي عظيمة الأهمية عند فرويد – أو غير جنسية، بينما التوازن في المفهوم الفرويدي هو بين مطالب الهو الغريزي والأنا. وهناك فرق آخر بين المفهومين وهو أن منشأ حالة الاطمئنان في المفهوم القرآني هو التدين، والدين عند فرويد نوع من العصاب الجماعي، أما ظاهرة التوازن النفسي عند فرويد فلا علاقة لها بالتدين إطلاقاً إذ هي قائمة على إشباع الحاجات.

إن هؤلاء الباحثين الذين سلكوا منهج التأويل والإسقاط فأولوا الآيات القرآنية بما يتفق وما قرره فرويد في نظريته يظنون أنهم بذلك ينصرون الإسلام

ويسجلون سبقاً للقرآن، وهذا في الحقيقة ليس فيه ثناء على القرآن أو الإسلام بقدر ما ثناء على فرويد وترويج لمدرسته من خلال تقديم مرتكز شرعي لها، وهذا لو كان صحيحاً لا غبار عليه، ولكن الأمر بخلاف ذلك. وبالإضافة إلى ما ينطوي عليه هذا المنهج من تفسير آيات القرآن ومفاهيمه على غير وجهها، فإن فداحته تظهر بارزة بينة إذا علمنا أن بعض النظريات التي يسقطها بعض الباحثين على النصوص الشرعية هي نظريات ثبت خطؤها وتخلى عنها الباحثون في الغرب. فمثلاً نظرية فرويد في أقسام النفس التي سبقت الإشارة إليها رفضها كثير من الباحثين في الغرب منذ أكثر من نصف قرن والاتجاهات المعاصرة في علم النفس بخلافها.

٢- التوظيف والاشتقاق:

وهو أن يحاول الباحث الجمع بين المفهوم الذي مصدره الوحي والمفهوم الذي مصدره علم النفس الحديث فيؤلف بينهما مشتقاً مفهوماً جديداً ثالثاً. وهذا لا غبار عليه بشرطين: أولهما أن لا يكون المفهوم الجديد معارضاً لحقيقة علمية سواء كانت شرعية أو غير

شرعية، ذلك لأن الحقيقة واحدة كما سبق. أما معارضة نظرية نفسية فهذا مما يحتمل وهو أمر ممكن لأن النظرية غير الحقيقة وهي عرضة للقبول والرد. وثانيهما أن لا يحتوي على تناقض داخلي، فالتناقض الداخلي في النظريات والمفاهيم النفسية سبب في رفض النظرية، ودليل على فشلها.

والأمثلة على هذه الطريقة غزيرة، ويحضر الباحث الآن مثال واحد فقط، وهو ربط مالك بدري (١٤١٣هـ) بين ما ورد في القرآن من الحث على التفكر في خلق السماوات والأرض وبين مفهوم ((التأمل الارتقائي)) (Transcendental Meditation)، فمن خلال جمعه بين هذه المفهومين حدد أربع مراحل يمر بها التفكير عند المسلم، والمفهوم الذي انتهى إليه لا يتعارض مع حقيقة علمية سواء كانت شرعية أو نفسية، كما أنه يتسم بالاتساق الداخلي.

٣- التفسير بالحقائق العلمية مع اصطحاب التصور الإسلامي:

وهنا يصطحب الباحث التصور الإسلامي ويعده أصلاً يسير في ضوئه ويعتمد عليه ولا يحيد عنه، ويحاول شرح

المفاهيم التي مصدرها الوحي بما ثبت علمياً من خلال التجريب وليس بالنظريات. مثال ذلك كمن يشرح أمر الرسول صلى اللّه عليه وسلم بأمر الأطفال بالصلاة إذا بلغوا سبع سنين بما ثبت علمياً عن النمو الإدراكي عند الطفل. وفي بعض الأحيان قد لا يجد الباحث حقيقة تجريبية تؤيد المفهوم القرآني وفي هذه الحال عليه أن يعرض المفهوم كما هو من غير تبديل أو تحريف. ويجب عليه في جميع الأحوال استصحاب التصور الإسلامي للقضية التي يريد بحثها ووردت الآيات في سياقها. ولإيضاح هذه المسألة أعود إلى المثل الذي ذكرته عن بعض علماء النفس العرب في تشبيههم أحوال النفس في القرآن بأقسام النفس عند فرويد فأوضح كيف ينبغي فهمه.

إن الباحث في علم النفس يستطيع فهم الآيات فهماً سليماً إذا سلم من التأويل والإسقاط وحاول تأملها في ضوء المفاهيم القرآنية محافظاً على الدلالات اللغوية. ففي هذا المثال يستطيع الباحث في علم النفس فهم الآيات المتعلقة بأحوال النفس إذا استصحاب التصور الإسلامي للإيمان في أثناء تأمله للآيات. إن الإيمان في المفهوم القرآني يزيد وينقص. وهو إذا زاد بلغ حال النفس

المطمئنة وإذا نقص الخط إلى درجة النفس الأمارة. وبهذا يعلم أن هذه الأوصاف (النفس المطمئنة واللوامة والأمارة) أوصاف لنفس واحدة وليست ثلاث أنفس، وهي بهذا أحوال تتعاقب على النفس الواحدة تبعاً لزيادة الإيمان ونقصه.

وعموماً هذه الخطوة ليست يسيرة أبداً على الباحثين لأنها تستلزم أمرين: الأول العلم الشرعي والثاني وجود ضوابط يدرك بها الباحث المقبول والمردود في علم النفس. وهذا يقتضي البحث في موقف حركة التأصيل من علم النفس الحديث.

نقد علم النفس الغربي:

المقصود بعلم النفس هنا ليس النقد التفصيلي لمسائله. ولكن المقصود به هو النقد العام لمسلمات علم النفس ومدارسه بهدف وضع معيار للمقبول والمرفوض منه.

من أول من قدم نقداً موضوعياً لعلم النفس الغربي هو محمد قطب (١٤٠٨هـ) في كتابه ((الإنسان بين المادية والإسلام)) الذي صدرت طبعته الأولى عام ١٩٥٢م.

وانتقد في كتابه هذا فرويد والمنهج التجريبي السلوكي.

ومن نقد علم النفس عبدالناصر السباعي (١٤١١هـ) الذي يرى أن ((انفصال علم النفس عن الفلسفة لا يعدو عن كونه وهماً فقط. وليس هناك في الفلسفة ما يسمح لنا بالقول بأن علم النفس انفصل عن الفلسفة في يوم من الأيام)) (ص١٥). وانتهى إلى أن التصور الذي وضعه علماء النفس للإنسان لم يكن انطلاقاً من أبحاثهم ودراساتهم بل هو تصور ضمني نشؤوا على التعامل به داخل مجتمعهم، وهم في الحقيقة إنما يجرون أبحاثهم في ضوئه. كما يرى أن علم النفس ((ليس علماً يسعى في إنتاج معرفة موضوعية بالواقع الإنساني بقدر ما يعمل على ترسيخ وتبرير تصور قائم حول الإنسان بإضفاء صيغة العلمية والموضوعية عليه)) (ص١٦).

وربما كان مالك بدري (أ١٣٩٨، ب١٣٩٨، ١٤١٦هـ، Badri 1976، 1978م) من أبرز من كتب في هذا المنحى، وله عدد من الدراسات المنشورة، منها دراسته المعنونة بـ((علماء النفس المسلمون في جحر الضب)) المنشورة عام ١٩٧٦م باللغة الإنجليزية، وقد ترجمت إلى العربية

ونشرت في مجلة المسلم المعاصر (١٣٩٨هـ). وفي هذا البحث انتقد مالك بدري علماء النفس المسلمين في تقليدهم لعلماء النفس الغربيين، كما انتقد مدرسة التحليل النفسي، ومنها دراسته الأخرى المنشورة باللغة الإنجليزية عام ١٩٧٨م تحت عنوان:

The Dilemma of Muslem Psychologists

((أزمة علماء النفس المسلمين)). وفيه ركز نقده على فرويد والاتجاه التحليلي من وجهة نظر العلم التجريبي والطريقة العلمية.

أما رؤيته النقدية الشاملة لعلم النفس الغربي فقد عرضها في دراسته التي قدمها إلى المؤتمر العالمي الرابع الذي أقامه المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الخرطوم في السودان عام ١٤٠٧هـ. في هذه الورقة وضع مالك بدري (١٤١٦هـ) معياراً للمقبول والمرفوض من علم النفس وبنى معياره على أن علم النفس هو في الحقيقة علم تجريبي وفلسفة وفن، ويرى أننا نقبل ما كان منه ضمن العلم تجريبي ((بشكل عام ولكننا نرفض خلفيته الفلسفية وبعض أساليبه وممارساته التي تتنافى مع ديننا)) (ص١١٤٩) أما ما كان منه ضمن الفلسفة وهو ما نجده في النظريات العامة عن الإنسان

وطبيعته فنرفضه و((لكننا لا نستنكف عن الاستفادة من بعض جوانبها المفيدة. فليس هناك شر محض في مثل هذه النظريات)) (ص١١٤٩) ((وأما علم النفس كفن أو حرفة دقيقة تحتاج إلى تدريب عملي وخبرة طويلة في الأداء كفنون العلاج النفسي وتطبيق اختبارات الذكاء والتدريس فإنه لا حرج عليها في تعلمها والإفادة منها إلا إذا ناقضت أساليبها ومقاصدها فكرنا الإسلامي)) (ص١١٤٩).

وقد وضع بدري (١٤١٦هـ) قاعدتين تحددان الموقف من علم النفس الغربي:

الأولى: ((كلما كانت المواد التي نأخذها من علم النفس الغربي أكثر اعتماداً على البحث التجريبي الميداني، فإنها تكون أكثر قبولاً واتساقاً مع الفكر الإسلامي. وفي المقابل كلما كانت المواد أكثر اعتماداً على النظريات (الأريكية Armchair Theories)، فإنها تزداد بعداً عن التصورات الإسلامية...)) (ص١١٤٦).

الثانية: ((أنه كلما كانت المواد النفسية الحديثة تدرس جانباً محدوداً من السلوك كدراسة الإدراك الحسي أو زمن الرجع أو الذكاء أو تأثير العقاقير العلاجية على

السلوك كانت أكثر قبولاً من الناحية الإسلامية، وفي المقابل كلما كانت هذه المواد تهتم بالسلوك الإنساني العام فإنها تزداد بعداً عن المظلة الإسلامية)) (ص١١٤٦).

هذا الإطار الذي حدد في ضوئه مالك بدري المقبول والمرفوض من علم النفس إطار جيد، ولكن لابد من ملاحظة أن التجارب العملية هي استجابة لأطر نظرية ومسلمات فلسفية انطلق منها الباحث من حيث يشعر أو لا يشعر. خذ مثلاً التجارب العملية للمدرسة السلوكية، هذه التجارب ربما تتوفر فيها جميع شروط البحث العلمي الجيد، ولكنها مع ذلك ليست متحررة من تأثير بعض المسلمات الفلسفية، من ذلك مثلاً حصر موضوع علم النفس في السلوك الظاهر فقط واعتبار ما سواه في حكم المعدوم، ومن ذلك القول بآلية السلوك أو آلية الإنسان. هاتان المسلمتان مع غيرهما جعلتا المدرسة السلوكية ترفض بحث جميع العمليات النفسية الداخلية بحجة أنها لا تقع ضمن مجال علم النفس لأنه لا يمكن ملاحظتها. والنتائج التي تأتي من مثل هذه التجارب حتى مع التسليم بصحتها ناقصة لا تعكس حقيقة السلوك

البشري. والتجربة قد تتغير نتائجها تغيراً مذهلاً بمجرد إضافة جانب آخر في الشخصية لم يكن ملتفتاً إليه من قبل. خذ مثلاً تجارب التعليم الشرطي عند بافلوف وتجارب المحاولة والخطأ عند ثورندايك وانظر كيف تحولت إلى ما يعرف بالتعليم الفعال عند سكنر، ثم انظر كيف تغير الموقف تماماً بعد إضافة الجانب المعرفي على يد ألبرت باندورا، فوجد عندنا ما يعرف بالتعلم بالقدوة أو نظرية التعلم الاجتماعي.Social Learning theory

إن هذا الإطار الذي اقترحه مالك بدري ضروري لمسيرة التأصيل الإسلامي لعلم النفس، والمؤمل من المهتمين بحركة التأصيل تطوير هذا الإطار وتطبيقه على علم النفس الغربي بتأليف كتاب يحوي فقط الحقائق الثابتة المقطوع بها أو الراجحة غالبة الرجحان. إن مثل هذا الكتاب ضروري للمشتغل بالتأصيل وسوف يختصر عليه وقتاً طويلاً ويعفيه من مظنة بحث شاق في تحصيل الحقائق الثابتة في علم النفس بعيداً عن النظريات والافتراضات الظنية.

مفهوم النظرية الإسلامية في التأصيل الإسلامي لعلم النفس:

النظرية تكوين افتراضي ليس موجوداً في الطبيعة أو في المعلومات، يستطيع من خلاله الباحث تفسير بعض الظواهر المعينة أو عرض بعض الحوادث التي هو مهتم بها (١٩٨٥م) Hall & Lindzey هذا مفهوم النظرية في الدراسات الغربية الحديثة. وهي بهذا مفهوم متغير متطور نام قابل للرفض والقبول. ترى ماذا عن النظرية الإسلامية التي تستند فيما تستند إليه إلى الكتاب والسنة، هل هي متطورة متغيرة أو ثابتة؟ من أو من تحدث عن مفهوم النظرية الإسلامية محمد قطب (١٣٩٤هـ) في كتاب ((دراسات في النفس الإنسانية))، ففي مقدمة هذا الكتاب شرح محمد قطب تصوره للنظرية الإسلامية وطبيعة العلاقة بين النظرية ونصوص الوحي فقال: "وهذا الكتاب مجرد محاولة في هذا السبيل، وهي مجرد محاولة.. أتحمل مسؤوليتها وحدي، فالإسلام ليس مقيداً بما أقول...وما أزعم أن هذه هي ((النظرية الإسلامية))... إنما أقول فقط إنها نظرية إسلامية...اجتهدت فيها بمقدار ما فتح اللّه علي من طاقة المعرفة...وهو وحده الموفق إلى الصواب"(ص٧ – ٨)

والقرآن عنده، رغم أنه مصدر النظرية إلا أنه ((ليس كتاب نظريات نفسية أو علمية أو فكرية، ولكنه يحوي التوجيهات الكاملة الكافية لإنشاء هذه النظريات... (ص٨). إن الذي في القرآن معلومات عن النفس الإنسانية يمكن أن تستوحى في ((استخلاص نظرية شاملة عن النفس تعمل المشاهدة والتجربة في توضيحها ووضع تفصيلاتها كما تعمل في توضيح بقية الإشارات الكونية في القرآن)) (ص٩). ويضرب محمد قطب على هذا مثلاً بقوله تعالى : "إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار." ويعلق على هذه الآية بأن اللّه عز وجل ((لم يقل كيف يختلف النهار والليل، وكيف تجري الفلك في البحر... وترك للمشاهدة والتجربة أن يتحققا من سر هذه الآيات ويعرفا بقدر ما ييسر اللّه لهما حقيقة النواميس التي تعمل بها القدرة الإلهية في الكون)) (ص١٠). ويعقب على هذا المثل بأن اللّه سبحانه وتعالى ((وجه الإنسان إلى استجلاء أسرار النفس وذكر صفاتها وحالاتها ولكنه ترك للمشاهدة والتجربة أن يتحققا مما وراء ذلك من النظريات والتفصيلات. لذلك كانت المشاهدة والتجربة عماداً لي في البحث أتفهم عن طريق إشارات القرآن)) (ص١٠).

إذن النظرية الإسلامية التي يقدمها أي باحث ليس لها صفة القداسة أو العصمة من الخطأ وإنما هي مجرد اجتهاد في تفسير بعض الإشارات القرآنية، وربما كان هذا التفسير ناقصاً يحتاج إلى تكميل أو حتى خاطئاً فيرفض ويرد على صاحبه. والفرق الوحيد بين هذه النظرية الموسومة بـ((الإسلامية)) وغيرها من النظريات هو أنها تستند فيما تستند إليه إلى الكتاب والسنة، فالإطار الذي تنطلق منه إطار إسلامي والأصول التي بنيت عليها النظرية أصول إسلامية.

أما تحقيق الأصول في أرض الواقع فقد اتخذ مسارين: أحدهما البدء بالتطبيقات الجزئية من أجل الوصول إلى الإطار النظري الشامل، وهو ما يسميه إبراهيم رجب (١٤١٢هـ) بالتأصيل الجزئي، وذلك بتجزئة الموضوعات والقضايا والمجالات التي يتضمنها التخصص ثم بذل الجهود لتأصيل كل منها على حدة. ويرى أن خاتمة المطاف لهذا التأصيل هو بناء نظرية شاملة في التأصيل (رجب، ١٤١٢هـ). وثانيهما هو بناء النظرية الكلية المعرفية أولاً أو ما يسميه بالتأصيل الشامل ثم يكون التطبيق على الجزئيات بعد ذلك والربط بين النظرية الكلية والعلم المراد تأصيله.

والباحثون تباينت مواقفهم من هاتين القضيتين، فمن الباحثين من اتجه نحو التأصيل من غير أصول فكرية ينطلق منها، ومنهم من بالغ في تحقيق الأصول واعترض على كل حركة تأصيل بحجة أن النظرية الشاملة مفقودة ولابد من بنائها والتحرر من النظرية الغربية أولاً، ثم يكون بعد ذلك التطبيق أو التأصيل العلمي. والذي يراه كاتب هذا البحث أن التأصيل من غير منطلقات فكرية ومسلمات إسلامية واضحة بعيد المنال، وليت شعري! من هذا شأنه في التأصيل أن يريد أن يؤصل ماذا؟ أما من يبالغ في تحقيق المسلمات والأطر الفكرية ويؤكد بناء النظرية الشاملة أولاً قبل أي خطوة فهو غير واقعي، لأن الأطر النظرية الكبيرة لا تتكون إلا بخطوات نظرية وعملية يأخذ بعضها برقاب بعض. نعم لا نستطيع البدء في التأصيل من غير إطار معرفي إسلامي، ولكننا نستطيع أن نبدأ في التأصيل من غير نظرية نفسية شاملة، بل إن النظرية الشاملة هي وليدة مثل هذه الخطوات العملية. وهذا السبيل مقدمة ضرورية للتأصيل الشامل، وهذه الدعوى تقوم على ثلاث مقدمات:

الأولى تتعلق بطبيعة المسلمات التي تكون الإطار المعرفي الإسلامي، والثانية تتعلق بطبيعة النظرية الإسلامية، والثالثة تتعلق بطبيعة نشأة النظرية في العلوم الاجتماعية.

أما فيما يتعلق بالمقدمة الأولى فإن مسلمات الإطار المعرفي الإسلامي نوعان، منها مسلمات مصدرها الوحي فقط، والمنهج في تحصيلها هو الاستنباط، ومسلمات أخرى مصدرها غير الوحي وهو العالم، ويدخل في ذلك التجربة والعقل، والسبيل في تحصيلها التجريب واختبار الفروض، وهذا لا يتحقق من غير دراسات جزئية نسعى من خلالها في التثبت من المسلمات. وربما ردت هذه المقدمة بأن المسلمة التي نحتاج إلى التثبت منها ليست في الحقيقة مسلمة لأن مسلمات الإطار العلمي أمر سابق على البحث العلمي نفسه، وهي التي توجه البحث العلمي وتحدد مجاله وأدواته، وهذا القول ليس على إطلاقه حيث ثبت من خلال التجريب أن بعض ما كنا نظنه في وقت من الأوقات مسلمات ليس مسلماً به.

وأما فيما يتعلق بالمقدمة الثانية فقد سلف في الحديث عن طبيعة النظرية الإسلامية أنها اجتهاد قابل

للصواب والخطأ. وما يميز هذه النظرية عن سواها هو أنها اجتهاد مبني على أصول إسلامية فقط. إذن النظرية بعد أن توضع تقبل التعديل سواء بالإضافة أو الحذف كما أنها عرضة للرفض. ولهذا فلكي نصل إلى نظرية كاملة شاملة نحتاج إلى مشوار طويل من التجريب والبحث. وهذا لا يكون إلا بالبدء بجزئيات تتكامل فيما بعد مكونة النظرية الشاملة.

وأما المقدمة الثالثة فإن النظرية في العلوم الاجتماعية وكذلك العلوم الأخرى لا تكمل إلا بعد جهد ربما تجاوز عشرات السنين. النظرية السلوكية مثلاً كانت تصوراً ساذجاً على يد واطسون يصر على دراسة السلوك الظاهر فقط. ولكنها تطورت على يد سكنر ثم تطورت أكثر على يد باندورا الذي ربط بينها وبين الاتجاه المعرفي. وهذا النمو استغرق خمسين سنة تقريباً.

لهذا يرى الباحث أن ما يسمى بالتأصيل الجزئي مقدمة طبيعية للتأصيل الشامل بشرط تحديد الأطر الفكرية والمنهجية العامة التي ينطلق منها الباحث في بحثه. ويتمكن بعد ذلك من بناء نظرية نفسية شاملة.

شروط التأصيل الإسلامي:

كتب عدد من الباحثين عن شروط التأصيل الإسلامي للعلوم الإنسانية وعما ينبغي أن تيحلى به من يسعى للتأصيل، ومما ذكروه في ذلك التمكن من العلم الشرعي (نجاتي، ١٤١١هـ، رجب،١٤١٢هـ، Idris، 1987م)، ومع ذلك لا نجد أحداً من الباحثين اعتنى بهذا الموضوع فبين الجوانب الشرعية التي ينبغي لدارسي علم النفس والعلوم الاجتماعية إتقانها كي يكون تأصيلهم ذا أساس متين.

وهذا الجانب المفقود يختلف عما قدمه نجاتي (١٤٠٨، ١٤٠٩،١٤١٧هـ) في كتابه ((القرآن وعلم النفس)) و((الحديث النبوي وعلم النفس)). والذي عمله نجاتي يتلخص في أنه جمع الآيات والأحاديث المتعلقة ببعض أبواب علم النفس العام ثم علق عليها مستصحباً أحياناً بعض النظريات النفسية ومؤولاً بعض النصوص كي تتفق مع ما استصحبه من نظريات. وهذا الجهد العلمي من نجاتي في غاية الأهمية وهو جهد مشكور، كان ينبغي أن يتم في مرحلة مبكرة من التأصيل. وأهمية هذا العمل تكمن في أنه ييسر للباحث نوعاً من

المقارنة بين المفاهيم النفسية كما وردت في علم النفس الحديث ومقابلتها في القرآن والسنة. ومع ذلك فعلى الرغم من أهمية هذه التجربة وضرورة تيسير نصوص القرآن والسنة المتعلقة بعلم النفس للدارسين فإننا لا زلنا بحاجة إلى باب آخر من أبواب العلم، وهو العناية بالأحكام الشرعية التي لها علاقة بعلم النفس. ويقترح الباحث لسد هذه الخلة أن تقسم العلوم الشرعية التي يعتني بها طالب علم النفس إلى قسمين: قسم عام يضبط المنهجية الشرعية عند الباحث وآخر خاص تنضبط به تفصيلات علم النفس وجزئياته. والقسم العام يدور حول معرفة أصول الفقه أو القواعد التي يتوصل بها الباحث إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية، ومما يدخل في ذلك معرفة مصادر التشريع ووجوه الاستدلال وقواعد الاستنباط ومقاصد الشريعة والقواعد العامة التي تضبط أحكامها، وأما الخاص فيدور حول معرفة الأحكام الشرعية المتعلقة بالقضايا النفسية كل على حدة، مثل أحكام البلوغ والتكليف والمسؤولية الجنائية والمرض النفسي وأحكام التوبة، ومن ذلك أيضاً العلم بالمصطلحات الشرعية حسب ورودها في الشريعة فيدرك المعنى المراد من مثل الفطرة والقلب

والعقل والحضانة فلا يحرف هذه المصطلحات مجاراة للاصطلاح الحادث في علم النفس.

الخاتمة:

هذه القضايا من التأصيل التي سبق عرضها في هذا البحث، لازالت مفرقة، ولا يوجد كتاب جامع – باستثناء كتاب إبراهيم رجب (١٤١٦هـ) – يضم شتاتها، كما أنها إلى الآن لم تدخل ضمن المقررات المدرسية في أقسام علم النفس في المرحلة الجامعية أو الدراسات العليا، وهذا باستثناء مقرر التوجيه الإسلامي لعلم النفس الذي يقدم في بعض الجامعات. والأولى أن تضمن هذه المسائل عن المنهجية كتب علم النفس العام وكتب مناهج البحث. والقصور في هذا الجانب – في الحقيقة – مؤشر على أن الحركة على الرغم من الجهود المبذولة لا زالت في مراحلها الأولى. والمعنيون بالتأصيل الإسلامي ينبغي لهم تدارك هذا النقص فيكتبوا مداخل وكتباً دراسية للمرحلة الجامعية وما بعدها تعنى بطبيعة التأصيل ومبادئه مع مسائل علم النفس العام، فيدرس الطلاب من ضمن ما يدرسون فصلاً عن المنهجية الغربية والنقد الموجه إليها كما

يدرسون التصور الإسلامي لنظرية المعرفة وأسسها. ويدرسون أيضاً من ضمن ذلك العلاقة بين الوحي والعلم وطرق الجمع بين ما ثبت في القرآن والسنة ومعطيات علم النفس الحديث. إن دراسة هذه المسائل ضرورية لتحرير العقل المسلم من أسر التقليد وتأهيله للإبداع في علم النفس. إنه بسبب خلو كتب علم النفس من نظرية المعرفة الإسلامية على الرغم من عناية عدد من الباحثين بها لم تستقر بعد في المجال الإدراكي المعرفي لكثير من دراسي علم النفس فيستطيعون تقويم المعارف وتقديمها من خلالها.

كما يلاحظ أن الربط بين النصوص الشرعية من آيات وأحاديث ومعطيات علم النفس الحديث، لازال يعاني من تخلف ذريع، وغالبية الباحثين عاجزون عن الربط بين الجانبين. ومعالجة هذه المشكلة تكون باستكمال المعرفة الشرعية والقدرة على التمييز بين الحقيقة والفرضيات العلمية التي لم تثبت بعد. وهذا يجعلنا نؤكد على مسألتين: الأولى إيجاد منهج من العلم الشرعي يفي بحاجة دارسي علم النفس سواء من حيث الأحكام الفقهية أو من حيث ضوابط النظر في النصوص الشرعية. والثانية هي إيجاد كتب تفصل بين

الحقيقة العلمية والتصورات الفلسفية والفرضيات التي لم تثبت بعد أو التي ثبت خطؤها، فلا ينساق الباحث المسلم خلف فرضية خاطئة فيفسر بها نصوص الشرع، أو يرفض حقيقة علمية ظناً منه أنها تتعارض مع الشريعة.

وأخيراً ما زالت ضوابط البحث العلمي النابعة من تصور إسلامي في بداياتها، ومهمة المشتغلين بالتأصيل الإسلامي تحرير هذه الضوابط وتيسيرها للباحثين في المستقبل القريب.

المراجع العربية:

أبو العزائم، جمال ماضي (١٣٩٨هـ). القرآن وعلم النفس. (في) كلية التربية، ندوة علم النفس والإسلام ١٢ – ١٣٩٨/١١/١٦هـ. ج١. جامعة الرياض (سابقاً.(

إدريس، جعفر شيخ (١٤١١هـ). مناهج العلوم الإنسانية ومشكلاتها. ذكر في: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية: محاضرات الموسم الثقافي لعامي ١٤٠٦ – ١٤٠٧هـ. الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية. ص١٧١ – ٢٠٩.

إدريس، جعفر شيخ (١٤٠٨هـ). إسلامية العلوم وموضوعيتها. مجلة المسلم المعاصر. ١٣، ٥٠، ص٥ – ١٩.

إسماعيل، زكي (١٣٩٨هـ). علم النفس بين منهج العلم وموقف الإسلام. (في) كلية التربية، ندوة علم النفس والإسلام ١٢ – ١٦/١١/١٣٩٨هـ. ج١٤. جامعة الرياض (سابقاً.(

امزيان، محمد محمد (١٤١٢هـ). منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية. هيرندون: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

بدري، مالك (أ١٣٩٨هـ). علماء النفس المسلمون في جحر الضب(١). مجلة المسلم المعاصر، ٤،١٥، ص١٠٥ – ١٢٣.

بدري، مالك (ب ١٣٩٨هـ). علماء النفس المسلمون في جحر الضب (٢). مجلة المسلم المعاصر، ٤، ١٦، ص٩٧ – ١١٣.

بدري، مالك (١٤١٣هـ). التفكر من المشاهدة إلى شهود: دراسة نفسية إسلامية. هيرندون: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

بدري، مالك (١٤١٦هـ). علم النفس الحديث من منظور إسلامي. (ذكر في): المعهد العالمي للفكر الإسلامي. المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية: بحوث ومناقشات المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي، ج٢. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ص١١٠١ – ١١٥٢.

أبو حطب، فؤاد (أ ١٤١٢هـ). نحو وجهة إسلامية لعلم النفس. مجلة المسلم المعاصر ١٦، ٦٢، ص١٣٥ – ١٨٤.

أبو حطب، فؤاد (ب ١٤١٢هـ). نحو وجهة إسلامية لعلم النفس. مجلة المسلم المعاصر ١٦، ٦٣، ص١٣٥ – ١٧٢.

أبو حطب، فؤاد (ج ١٤١٢هـ). نحو وجهة إسلامية لعلم النفس. مجلة المسلم المعاصر ١٦، ٦٤، ص٩٩ – ١٤٠.

أبو حطب، فؤاد (١٤١٣هـ). نحو وجهة إسلامية لعلم النفس. (ذكر في) أبحاث ندوة علم النفس. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ١٢٩ – ٢٤١.

حسين، محمد محمد (١٣٩٧هـ). حصوننا مهددة من داخلها. بيروت: المكتب الإسلامي.

خليل، عماد الدين (١٤١٢هـ). إسلامية المعرفة. هرندون: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

خليل، محمد رشاد (١٤٠٧). علم النفس الإسلامي العام والتربوي: دراسة مقارنة. الكويت: دار القلم.

الرازي، محمد بن أبي بكر (١٣٩٠هـ). مختار الصحاح. الطائف مكتبة المؤيد.

رجب، إبراهيم (١٤١٢هـ). مداخل التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية. مجلة المسلم المعاصر، ١٦، ٦٣، ص٤٣ – ٧٩.

رجب، إبراهيم (١٤١٦هـ). التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية: المفهوم – المنهج – المداخل – التطبيقات. الرياض: دار عالم الكتب.

الزنيدي، عبدالرحمن بن زيد (١٤١٢هـ). مصادر المعرفة في الفكر الديني الفلسفي: دراسة نقدية في ضوء الإسلام. هيرندون: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

زيدان، محمود (١٩٨٢م). من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية. بيروت: دار النهضة العربية.

السباعي، عبدالناصر (١٤١١هـ). مشكلات علم النفس في ضوء التصور الغربي للإنسان دراسة تاريخية. مجلة المسلم المعاصر، ٥٧، ١٤٥ – ١٦١.

السمالوطي، نبيل محمد توفيق (١٤٠٠هـ). بحوث في التوجيه الإسلامي للإرشاد والعلاج النفسي. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.

الصنيع، صالح بن إبراهيم (١٤١٦هـ). دراسات في التأصيل الإسلامي لعلم النفس. الرياض: دار عالم الكتب.

الطويل، عزت عبدالعظيم (١٩٧٧م). دراسات نفسية وتأملات قرآنية. الإسكندرية: مكتبة نشر الثقافة.

العثمان، عبدالكريم (١٩٨١م). الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص. ط٢. القاهرة: مكتبة وهبة.

عطية، محيي الدين (١٤١٦هـ). أسلمة العلوم السلوكية: علم النفس، علم الإنسان، علم الاجتماع، قائمة ببلوجرافية منتقاة. (ذكر في): المعهد العالمي للفكر الإسلامي. المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية: بحوث ومناقشات المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي، ج٢. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ١١٨٣ – ١٢٢٦.

الغامدي، محمد عبدالله (١٤٠٠هـ). قائمة بدراسات في مجال التربية الإسلامية: مجلة كلية التربية، (جامعة الملك عبدالعزيز) ٥، ١٣١ – ٢١٦.

الفاروقي، إسماعيل (١٩٨٦م). إسلامية المعرفة. هيرندون: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

الفيروزآبادي، مجد الدين محمد (١٤١٣هـ). القاموس المحيط. تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة. بيروت: مؤسسة الرسالة.

قطب، محمد (١٣٩٤هـ). دراسات في النفس الإنسانية. بيروت: دار الشروق.

قطب، محمد (١٤٠٨هـ). الإنسان بين المادية والإسلام. ط٩. القاهرة: دار الشروق.

قسم التربية بكلية العلوم الاجتماعية (١٤٠٧هـ). محضر اجتماع لجنة التأصيل الإسلامي في العلوم الاجتماعية والإنسانية. (ذكر في): مركز البحوث: ندوة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية من ٥ إلى ١٤٠٧/٦/٦هـ أوراق العمل المقدمة للندوة، القسم الأول الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. عمادة البحث العلمي.

مرسي، سيد عبدالحميد (١٤١٢هـ). ونفس.. وما سواها. سلسلة دراسات نفسية إسلامية. القاهرة: مكتبة وهبة.

مرسي، كمال إبراهيم (غير منشور). محاضرات في مدخل التوجيه الإسلامي.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي (١٤٠٨هـ). الوجيز في إسلامية المعرفة. هيزندون: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

الكردي، راجح (١٤١٢هـ). نظرية المعرفة: هيرندون: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

مركز البحوث (١٤٠٧هـ). ندوة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية من ٥ إلى ١٤٠٧/٦/٦هـ. أوراق العمل المقدمة للندوة، القسم الأول. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عمادة البحث العلمي.

نجاتي، محمد عثمان (١٤٠٢هـ). القرآن وعلم النفس. بيروت: دار الشروق.

نجاتي، محمد عثمان (١٤٠٨هـ). القرآن وعلم النفس. ط٢. بيروت: دار الشروق.

نجاتي، محمد عثمان (١٤٠٩هـ). الحديث النبوي وعلم النفس. بيروت: دار الشروق.

نجاتي، محمد عثمان (١٤١١هـ). منهج التأصيل الإسلامي لعلم النفس. مجلة المسلم المعاصر، ع٥٧، ص٢١ – ٤٥.

نجاتي، محمد عثمان (١٩٨٠م). الإدراك الحسي عند ابن سينا: بحث في علم النفس عند العرب. ط٣. بيروت دار الشروق.

نجاتي، محمد عثمان (١٤١٧هـ). القرآن وعلم النفس. ط٦. بيروت: دار الشروق.

يالجن، مقداد (١٤٠٧هـ). مرئيات ومقترحات حول خطة تأصيل العلوم الاجتماعية. (ذكر في): مركز البحوث: ندوة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية من ٥ إلى ١٤٠٧/٦/٦هـ أوراق العمل المقدمة للندوة، القسم الأول الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. عمادة البحث العلمي.

المراجع الأجنبية:

– Badri, M. (1976). Muslim psychologists in the lizard's hole. In AMSS: From:

Muslim to Islamic: proceeding of the fourth annual convention of the Association of Muslim Social Scientists. V. 2 pp. 6 – 35

– Badri, M. (1978). Dilemma of muslim paychologists. London: M.W. H. Publishers.

– Freud, S. (1960). The Ego and the Id. New York: W. W. Norton & Company.

– Hall, C. & Lindzey, G. (1985).Introduction to theories of presonality. New York: John Wiley & Sons.

– Idris, Jaafar S, (1987). The Islamization of sciences: its philosopy and

methodology. The American Journal of Islamic Social Sciences, 4, 201 – 208.

- kuhn, T. S. (1970). The structore of scientefic revolutions (2nd ed). Chicago: Umiversity of Chicago Press.

---

[١] من المؤسسات العلمية التي نشأت لهذا الغرض:

أ – ((جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين)) أنشئت في أمريكا عام ١٣٩٢هـ واعتنت بتوجيه علم النفس توجيهاً إسلامياً وأقامت عدداً من المؤتمرات لهذا الغرض، ولها مؤتمر سنوي ودورية فصلية.

ب – ((الجمعية الإسلامية العالمية للصحة النفسية)) أنشئت في مطلع القرن الخامس عشر تقريباً في عام ١٩٨٣م، ولهذه الجمعية نشرة شهرية بعنوان ((النفس المطمئنة))، كما أن لها مؤتمراً عاماً كل سنتين، وقد عقدت مؤتمرها الأول في لاهور بباكستان عام ١٩٨٥م .

ج – المعهد العالمي للفكر الإسلامي أنشئ في أمريكا عام ١٤٠١هـ للعناية بأسلمة المعرفة والعلوم الإنسانية خاصة، ورفع المعهد شعار الأسلمة، وتحته عقد عدد من المؤتمرات واللقاءات والندوات، من أهمها المؤتمر المعقود في كراتشي، باكستان تحت عنوان إسلامية المعرفة عام ١٤٠٢هـ (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٠٨).

[٢] من المؤتمرات التي عقدت لهذا الغرض بالإضافة إلى المؤتمرات السنوية التي تعقدها بعض الجمعيات السابق ذكرها في الهامش السابق:

أ – ندوة ((علم النفس والإسلام)) عقدتها كلية التربية بجامعة الملك سعود في مدينة الرياض عام ١٣٩٨هـ.

ب – ندوة ((التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية)) أقامتها جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في الرياض عام ١٤٠٧هـ.

ج – مؤتمر ((التوجيه الإسلامي للعلوم)) أقامته جامعة الأزهر بمصر مع رابطة الجامعات الإسلامية عام ١٤١٣هـ.

[٣] لم يتضح للباحث لماذا استثنى نجاتي عقيدة القضاء والقدر من القائمة ولا سيما أنه أورد أركان الإيمان، ولعل إغفالها كان سهواً منه.

علوم الطاقة الكونية وعلوم البرمجة اللغوية العصبية والجرافولوجي والفراسة والتخاطر وتوابعها بين الحقيقة والخرافة (حقائقها وتفنيدها علميا) تجدونها في قناة الطاقة الكونية:

إشراف الدكتور محمد السليمان

قناة الطاقة الكونية تيليجرام	
مجموعة الطاقة الكونية تيليجرام	
حساب الطاقة الكونية تويتر	
مجموعة الطاقة الكونية بلوقر	
صفحة الطاقة الكونية فيسبوك	
حساب الطاقة الكونية قوقل بلس	
مجموعة الطاقة الكونية انستقرام	